KRISIS

Éric BOSSERELLE
François BURGAT
Stéphane COURTOIS
Thierry DERANSART
Jacques DUPAQUIER
Édouard GOLDSMITH
Aldous HUXLEY
François-Bernard HUYGHE
Claude KARNOOUH
Paul-Marie de LA GORCE
Solange de MAILLY-NESLE
Kostas MAVRAKIS
Fabrice MISTRAL
Thomas MOLNAR
Nicolas PORTIER
Stéphanie RUFFY
Jakob SEGAL

ISSN : 0994-2440
Directeur de publication : Alain de BENOIST. Dépôt légal : 4[e] trimestre 1997.

KRISIS
L'AVENIR ?

20
21

KRISIS



numéro 20-21
novembre 1997 / 130 F



E N T R E T I E N

LES DÉFIS DE L'ISLAMISME

entretien avec François Burgat

Krisis : Dans votre livre intitulé *L'islamisme en face*, vous écrivez : « Le processus de renouvellement des élites politiques dans le monde arabe est une chose ; l'avenir des relations Nord-Sud et le défi évident que pose à l'Occident la résurgence culturelle et politique de l'aire de civilisation musulmane en est une autre : l'irréversible processus de renouvellement des élites arabes issues des mouvements nationaux ne détermine pas de façon exclusive la nature des relations futures entre les deux rives de la Méditerranée. Cet avenir, ou plus largement celui des relations entre l' "Islam" et l' "Occident", dépend plus sérieusement d'une multitude de paramètres socio-économiques, culturels et démographiques propres aux deux ensembles concernés [...] Qu'un malentendu soit en voie de compromettre dangereusement la communication entre les deux rives de la Méditerranée relève aujourd'hui de l'évidence ». Il semble bien, à cet égard, que la présentation univoque par les médias occidentaux d'un islamisme intransigeant tenu d'une main de fer par des « fanatiques », des « intégristes », des « terroristes », des « adversaires de la démocratie » et autres « ennemis de la paix », ne contribue guère à rendre compte d'un phénomène politique bien plus complexe qu'on ne le pense généralement. En contrepoint de ces représentations caricaturales, quelle serait votre définition de l'islamisme ?

François Burgat : Cette question touche au moins à trois niveaux de réflexion. D'une part, la montée des courants islamistes dans le monde arabe, en tant que forces d'opposition à des régimes tous plus ou moins usés et autoritaires. D'autre part, l'évolution sous-jacente du rapport de force entre les deux rives de la Méditerranée. Enfin, l'importance de la visibilité croissante des communautés musulmanes en Europe. Quitte à convenir que ces trois aspects s'interpénètrent largement, ne serait-ce que dans notre imaginaire, je crois utile pour la clarté de l'analyse de les dissocier.

Sans pour autant commettre le péché de « relativisme culturel », il me paraît en effet essentiel de rappeler que lorsque l'on change de côté de la Méditerranée, on change partiellement de problématique. Mon travail personnel a porté avant tout sur l'étude des dynamiques politiques au sud de la Méditerranée, c'est-à-dire sur des sociétés de tradition culturelle et religieuse majoritairement musulmane. Avant tout, j'ai tenté de répondre à la question du pourquoi de l'émergence de cette génération politique « islamiste » et entrepris d'en restaurer dans le regard extérieur l'infinie variété et les puissantes dynamiques internes. Mon analyse de l'origine historique du phénomène et les appréciations que l'on qualifie parfois d'« optimistes » que je porte sur la capacité de ses acteurs à poursuivre le processus de modernisation sociale et de libéralisation politique amorcé par la génération dite « laïque » aujourd'hui au pouvoir, n'englobent aucune réponse explicite aux deux autres interrogations sous-jacentes : celle de notre capacité à garder notre rang dans la dynamique de rééquilibrage entre le Nord et le Sud d'abord, celle de l'« islam d'Europe » ensuite. Qu'il soit donc clair que mon « optimisme » réel ou supposé vis-à-vis de l'évolution des dynamiques oppositionnelles dans le monde arabe ne me conduit pas à ignorer ou à nier l'ampleur des défis de toutes sortes qu'il nous appartient aujourd'hui de relever — ni ceux de l'équilibre géopolitique entre notre Nord vieillissant et le dynamisme du « jeune » Sud majoritairement musulman, ni ceux que posent l'affirmation de communautés musulmanes dans un terroir national de tradition à la fois « chrétienne » et « laïque ».

L'amalgame plus ou moins conscient de ces niveaux d'analyse et, le cas échéant, d'action (perception des oppositions islamistes en terre arabe, montée en visibilité de l'islam en Europe et avenir des relations Nord-Sud) aboutit toutefois trop souvent à enfermer tout le dossier de notre relation à l'Islam dans une perspective apocalyptique dont je suis convaincu qu'elle obscurcit et aggrave, plus qu'elle ne les éclaire, les défis bien réels que nous dévoile la fin de ce siècle. A peu de choses près, pour bon nombre de nos compatriotes, des bataillons de « révolutionnaires intégristes » sont aujourd'hui en train de prendre d'assaut les sociétés du Sud de la Méditerranée. Ils s'apprêtent à y balayer les dernières traces de notre œuvre « civilisatrice » et les quelques héros « laïques et démocrates » qui tentent de les préserver. Une fois au pouvoir, ces nouveaux barbares vont se retourner contre la citadelle européenne en profitant du « cheval de Troie » que constituent des communautés musulmanes immigrées dont la présence aura contribué à fissurer l'assise idéologique des édifices nationaux et à saper leur résistance.

K. : Cette vision apocalyptique est souvent associée à l'idée qu'il existerait entre islam et modernité une sorte d'incompatibilité de nature qui, en dernière analyse, interdirait toute forme d'ouverture de la société traditionnelle islamique à la modernité. Or, vous n'hésitez pas à écrire dans votre livre que « la poussée islamiste participe [...] d'un complexe processus de réconciliation, qui contribue davantage à étendre le champ de cette modernisation qu'à en interrompre ou à en perturber la progression ». Qu'en est-il exactement ?

F. B. : J'ai choisi de longue date d'expliquer le phénomène islamiste comme l'expression d'une dynamique essentiellement identitaire prolongeant sur le terrain culturel, idéologique et symbolique, la vieille dynamique de la décolonisation. Sans doute est-ce là le « noyau dur » de mon analyse : même si, comme toute réaction, la réislamisation du système de représentation et des codes culturels des sociétés du Sud de la Méditerranée contient les germes de possibles débordements, elle m'apparaît comme relativement naturelle et ne peut donc être décrite avec le seul vocabulaire de la pathologie sociale. Cette réislamisation s'inscrit dans la même dynamique nationaliste ou identitaire par laquelle les sociétés de la périphérie coloniale de l'Europe ont réagi au choc de l'hégémonie politique occidentale, puis à l'emprise culturelle de ses références, auxquelles toute forme de progrès a longtemps été associée, et à la « folkorisation » de l'univers symbolique de la culture musulmane qui en a irrésistiblement découlé.

J'avais évoqué cette gestation historique dans un premier livre, *L'islamisme au Maghreb*, dont le sous-titre était significativement : *La voix du Sud*[1]. La principale conclusion que j'ai développée ultérieurement, notamment dans *L'islamisme en face*, est que — malgré son discours de rejet du modèle occidental — la génération politique née de cette dynamique de « repositionnement » politique et culturel est très vraisemblablement en train de poursuivre la double dynamique de libéralisation politique et de modernisation sociale (ou de « détraditionalisation ») mise en œuvre depuis le début du siècle par la génération « laïque » qui l'a précédée. La mise à distance symbolique de certains des produits de la modernité occidentale, qui sert souvent de vitrine au courant islamiste et provoque les réactions les plus radicales de ses adversaires, est peut-être même la condition d'une réappropriation, fût-elle sélective, de cet héritage obligé. Mon idée est que, si la transmission de tout ce qui, dans les acquis de la modernité occidentale, avait valeur universelle a en partie échoué dans le contexte de l'agression coloniale, c'est peut-être du fait de la fragilité du lien rattachant ces produits de la modernité aux codes culturels locaux. Or, c'est ce processus de « réécriture » aux couleurs de la culture musulmane locale que l'alchimie islamiste me paraît, à bien des égards, être aujourd'hui en train d'opérer. Mon sentiment est donc que la référence à une identité — réelle ou mythique, là n'est pas l'important — n'enferme nullement les acteurs qui s'en réclament dans des conduites interdisant toute dynamique de modernisation, contrairement à ce que pensent encore un trop grand nombre d'observateurs pressés, distants ou enfermés dans des postures stérilement « réactives ». Olivier Roy ne dit pas quelque chose de très différent lorsqu'après avoir affirmé la dimension modernisante de l'action des courants islamistes, il évoque le « bricolage » idéologique[2] auquel recourent leurs militants. Jean-François Bayart formule des conclusions à tout le moins comparables

1. *L'Islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Karthala, 1988 (2e éd. : Payot, 1995).

2. Olivier Roy, *L'Afghanistan. Islam et modernité politique*, Seuil, 1985 ; *L'échec de l'islam politique*, Seuil, 1992.

lorsque, évoquant l'extrême fluidité de la référence identitaire, il décrit la démarche islamiste comme le « réemploi — instrumental ou inconscient — de fragments d'un passé plus ou moins fantasmagorique *au service de l'innovation sociale, culturelle ou politique* »[3].

K. : Partie prenante de cette problématique, le statut de la femme dans l'islam, qui nourrit lui aussi bien des fantasmes, est un point de critique fondamental de l'islamisme par l'Occident. Les querelles autour du foulard porté par de jeunes musulmanes dans les écoles de la République ont de ce point de vue été extrêmement révélatrices. Outre qu'elles ont montré que les comportements « intégristes » pouvaient aussi bien être le fait de leurs adversaires, elles ont en effet confirmé que pour les Occidentaux l'islamisme est indubitablement synonyme d'un statut inférieur de la femme. Quelle est votre lecture de ce rapport entre les femmes et l'islam ?

F. B. : C'est en effet la question qui fait l'objet de la perception la plus émotionnelle et la plus unilatérale de la part de l'opinion occidentale. Au Nord de la Méditerranée, le combat nécessaire et légitime que les « femmes du Sud » mènent pour desserrer l'étau du machisme de la tradition méditerranéenne — lequel n'a pas forcément besoin pour s'épanouir de prendre appui sur un référent religieux, mais c'est là un autre débat — est perçu comme étant tout entier mené par une poignée de courageuses « militantes féministes ». Pourtant, ces militantes qui, dans nos médias et dans notre imaginaire collectif, monopolisent ce combat universel des femmes, sont bien loin de le monopoliser dans leurs sociétés respectives.

Si l'on regarde de plus près les modes d'actions de Taslima Nasreen ou des plus médiatisées des féministes algériennes, on comprend assez vite pourquoi ces héroïnes des médias français ont dans leur société d'origine une popularité et donc une « efficacité » inversement proportionnelles à leur renommée hexagonale. En visite à Paris, Taslima Nasreen choisit de détourner ostensiblement son regard de Notre-Dame de Paris, afin de ne pas avoir à contempler ce « symbole de l'obscurantisme religieux qui a conduit à l'asservissement de la femme ». De tels raccourcis, qui malmènent notre propre sensibilité culturelle, fût-elle résolument laïque, permettent de saisir toute l'ambiguïté de cette catégorie de militantes que nous adulons. Le traitement que Nasreen aimerait apparemment réserver aux joyaux de l'architecture sacrée en Occident permet d'entrevoir comment son exigence d'une « réécriture complète du Coran » a pu résonner aux oreilles d'une écrasante majorité de ses compatriotes. La stratégie d'une poignée de féministes algériennes illustre, quant à elle, l'autre trompe l'œil, plus pernicieux encore, de cet itinéraire militant, en l'occurrence l'identification du combat féministe aux intérêts d'acteurs étatiques locaux ou occidentaux hautement illégitimes ou dévalorisés dans leurs sociétés d'origine.

3. Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Fayard, 1996. (Les mots en italique ont été

Même si elles s'en défendent, les plus omniprésentes d'entre elles participent ainsi au « hold-up » du combat féministe par des régimes aussi aptes à bourrer les urnes que leurs prisons. Celles des femmes algériennes que nos médias choisissent encore trop systématiquement de mettre en avant ont en effet pour caractéristique de laisser implicitement ou explicitement identifier leur combat à la survie d'une junte militaire passée maîtresse dans l'exploitation des peurs occidentales. Toutes ont cautionné l'interruption du processus électoral et consacré la nomination d'un Parlement-croupion, certaines acceptant même d'y siéger, comme Khalida Messaoudi, nommée député par les généraux. Toutes ont également réclamé le durcissement de la répression et accordé leur soutien à la création de ces milices, plus gouvernementales que populaires, par lesquelles le régime a entrepris de privatiser l'« éradication » par les armes de ceux qui avaient eu l'insolence de le défaire, à la régulière, dans les deux premiers scrutins libres de l'histoire du pays.

Le « modèle Taslima Nasreen » ou celui des « féministes d'État » algériennes sont pourtant loin d'être les seuls possibles. Il occulte l'existence de millions d'autres femmes qui ont fait le choix de recourir, pour atteindre le même idéal, à des méthodes fort différentes. Il existe en effet deux modèles alternatifs. Le premier est celui de ces femmes du Sud qui, quoique réservées devant l'engagement islamiste, n'en demeurent pas moins consciente de l'impasse où conduit le « modèle Nasreen ». Je pense notamment à ces militantes tunisiennes qui, en 1994, ont signé un appel dénonçant l'instrumentalisation de leur cause par le régime du président Ben Ali. Des femmes journalistes ou avocates se battent ici et là, non pour creuser encore un peu plus le fossé d'incompréhension qui sépare le courant islamiste et l'environnement occidental, mais au contraire pour le réduire. Elles ne luttent pas pour que se durcisse la répression contre les islamistes, mais pour que cesse la torture silencieuse qu'ils subissent, eux et leurs compagnes, violées depuis cinq ans par les militaires, comme le sont souvent les femmes des familles où il manque des hommes, parce qu'on suppose que ceux-ci sont au maquis. Elles ne militent pas pour épaissir le rideau de fumée qui sépare l'intelligentsia occidentale d'une lecture raisonnée des origines de la violence qui secoue l'Algérie, mais pour que cette intelligentsia se décide enfin à ne plus être aussi sélective dans ses émois médiatiques. L'une d'entre elles est Louisa Hanoun, qu'on considère généralement comme « gauchiste », parce qu'elle dirige le parti des travailleurs algériens. Louisa Hanoun refuse de cautionner les manipulations médiatiques de la junte militaire au pouvoir et se bat pour que ceux de ses adversaires politiques qui ont par deux fois reçu le soutien d'une majorité de la population algérienne aient enfin droit à une existence juridique. Une autre de ces femmes, Salima Ghazali, rédactrice en chef de l'hebdomadaire *La Nation*, prend elle aussi le soin de dissocier son combat de femme et de citoyenne des intérêts de la dictature. Ces femmes, que le regard occidental a tant tardé à reconnaître, jouent au service des « droits de la femme » un rôle aussi essentiel que celui des forces laïques signataires du pacte de Rome à un niveau plus largement politique. Non seulement elles attestent aux yeux du monde de leur volonté de reconnaissance mutuelle avec le camp islamiste, mais elles ont le courage de le faire à un moment où celui-ci, qui peine à maintenir la tête hors de l'eau sous les coups de la répression et de la désinformation, est obligé de compter sur l'aide de ses concurrents laïques. La renommée de ces femmes est aujourd'hui bien plus affirmée au sein du courant islamiste qu'auprès des « féministes » de nos plateaux de télévision. C'est qu'elles renforcent avec infiniment plus d'efficacité les ressources politiques des femmes « non islamistes », et de toutes les autres femmes, que celles qui s'égarent à noyer dans un flot d'émotion unilatérale toute tentative de reconstruire le tissu politique de l'opposition nationale et internationale à la dictature algéroise.

Le second modèle alternatif de combat féministe, lui aussi totalement absent des colonnes de nos magazines ou de la lumineuse simplicité des explications données par les spécialistes de la caricature. C'est le combat des femmes qui ont choisi de se mobiliser de l'intérieur des catégories de la culture musulmane et dans le respect de ce qu'elles considèrent comme ses exigences religieuses, à commencer par le port du voile. Que l'on ne se méprenne pas sur le cadre de leur lutte ! Si elles ne font pas nécessairement des références occidentales un modèle universel, et que la minijupe n'a pas à leurs yeux le même coefficient d'universalité que le droit à l'éducation, à l'emploi ou à la participation politique, la substance de leurs revendications de femmes est bien la même. Elles la défendent « sous le voile », non seulement avec la même conviction mais, comme l'attestent de façon convergente d'innombrables constatations, avec peut-être même une efficacité supérieure à celle des héroïnes de nos médias, dont l'audience n'excède pas les minorités occidentalisés de leur propre société.

K. : Les raisons généralement invoquées pour expliquer la montée de l'islamisme sont pour l'essentiel d'ordre économique. La pauvreté engendrerait l'exclusion, qui engendrerait l'islamisme. Mais alors, comment comprendre la poussée islamiste dans des pays comme l'Arabie Saoudite ou les Émirats arabes unis ? On fait aussi appel à des explications religieuses (hostilité croissante à un modèle laïque ressenti comme une désislamisation forcée), identitaires (réappropriation d'une personnalité collective jugée menacée) ou politiques (discrédit du nationalisme arabe, usure des régimes nés de la décolonisation). Quelle est votre explication de la montée en puissance de l'islamisme ?

F. B. : Le contexte politique et social dans lequel se manifeste cette poussée d'essence identitaire en obscurcit considérablement la perception. Les scories d'une violence politique et sociale qui ne lui est pas intrinsèquement liée masquent le plus souvent la substance, la complexité et l'ambivalence du processus en cours. La dynamique de « réislamisation » est une importante source de dividendes politiques que régimes et opposants se disputent ardemment. Elle interfère donc immanquablement, en des termes assez variables d'un pays à l'autre, avec la très banale dynamique de contestation des régimes arrivés au pouvoir au moment de l'indépendance. Le régime égyptien s'efforce par exemple d'instrumentaliser à son profit le

prestige de l'université islamique d'Al-Azhar, et emploie pour ce faire des « télé-prédicateurs » dont le traditionalisme n'a souvent rien à envier à celui que l'on dénonce chez ses opposants « intégristes ». Lorsque le régime « laïque » du général Zéroual a éprouvé le besoin de discréditer le pacte signé à Rome par ses principaux opposants, islamistes et laïques, il n'a pas hésité à faire diffuser à longueur de journée de sottes dénonciations d'un accord qui serait irrecevable parce que « conclu au pays de la croix ». (Ce qui n'a d'ailleurs pas empêché l'épiscopat algérien de soutenir sa démarche auprès... du Vatican, afin d'obtenir un désaveu de la communauté de Sant'Egidio !).

Globalement, la capacité du « fondamentalisme d'État » à se mesurer à la capacité de mobilisation de l'« islamisme de contestation » tend toutefois de plus en plus clairement à se dégrader, plus rapidement encore dans les républiques « laïques » que dans les monarchies de droit divin. Outre le fait qu'elles sont victimes de l'usure du temps, les élites au pouvoir ont en effet souvent hérité du legs de « modernisateurs laïques » ultra-volontaristes (du type promu par Bourguiba ou plus encore par Kemal Ataturk), ce qui limite considérablement leur crédibilité à se faire aujourd'hui les apôtres de la « réislamisation ». De plus, la première génération des élites qui furent associées au pouvoir était aussi, pour diverses raisons historiques, la plus acculturée aux catégories occidentales. Enfin, les régimes en place doivent faire un certain nombre de concessions idéologiques afin de pouvoir cultiver à leur profit la peur occidentale de « l'intégrisme », ce qui contribue à les priver d'une partie des dividendes politiques de la réislamisation. Dans le cas très particulier de l'Arabie Saoudite, le fait de devoir accepter le soutien militaire américain dans la guerre contre l'Irak a fortement interféré avec la « légitimité islamique » dont pouvaient jusque là se prévaloir les gardiens des lieux saints. Les régimes arabes étant aujourd'hui le plus souvent autoritaires, un simple conflit de génération politique prend par ailleurs très vite — de manière aiguë en Égypte et en Algérie, mais dans une moindre mesure presque partout ailleurs — des allures de guerre de succession. Or, ce sont trop souvent ces guerres de succession qui servent aux observateurs de « terrain d'analyse » de la poussée islamiste. Démarche éminemment contestable, puisque l'on quitte alors le terrain de la dynamique culturelle, identitaire ou « religieuse », pour entrer sur celui des luttes politiques. Les acteurs de ces luttes, qui dégénèrent ici et là en guerre civile, ont pourtant des motivations tout autres que « religieuses », et le vocabulaire auquel ils ont recours pour légitimer leur action ne suffit en aucune manière à expliquer leur comportement.

La dynamique oppositionnelle interne à chaque système politique arabe se superpose ensuite plus ou moins avec de très banales luttes sociales. Comme tous les opposants, la plupart des contestataires islamistes sont évidemment moins bien lotis économiquement que les élites qui contrôlent depuis trente ou quarante ans les ressources du pouvoir d'État. Cette dimension « sociale » de l'islamisme a nourri l'idée que le phénomène pourrait être expliqué — « traité » ou « maîtrisé », comme on dit dans les revues de géopolitique — par la seule prise en compte des données économiques. Une telle idée conduit à mon avis à une impasse. En effet, on peut jouir d'une bonne position sociale et vouloir néanmoins contester un régime dictatorial en utilisant le réservoir de légitimité que constitue la culture nationale ou la référence religieuse. On peut être en pleine santé économique et user du langage « religieux » de l'islam pour dénoncer — comme le faisait auparavant l'arabisme « laïque », ou comme le font aujourd'hui les chrétiens de Palestine — l'occupation militaire israélienne. L'abondance des pétro-dollars n'a pas empêché le paysage politique en Arabie Saoudite ou au Koweit d'être aujourd'hui à peu près entièrement dominé par les « islamistes ». Déversez tout l'or du monde sur les économies arabes, vous aurez seulement des islamistes moins pauvres !

Last but not least, cette triple déchirure identitaire, politique et sociale qui traverse les sociétés du Sud de la Méditerranée est encore envenimée par notre propre interventionnisme politico-médiatique. Notre réaction face à l'émergence de l'islamisme est à bien des égards aussi irrationnelle que celle que nous avons eue face aux premières expressions du nationalisme arabe. Vis-à-vis des « intégristes » du FIS, nous employons les mêmes raccourcis d'analyse politique que vis-à-vis des « fellagas » du FLN à l'époque de la guerre d'Algérie. La rhétorique qui a justifié notre soutien politique ou financier à la junte algérienne cherche aujourd'hui fréquemment à s'enraciner sur le terrain des « valeurs ». « Soutenons ceux qui en Algérie défendent nos valeurs », répètent à l'unisson des pans entiers de notre intelligentsia nationale. Mais qui sont aujourd'hui les gardiens de nos « valeurs » ? Comment peut-on si vite oublier que ce sont ceux-là mêmes que nous appelions il y a trente ans des « fellagas » et dont, à peu de chose près, la même intelligentsia expliquait alors qu'ils seraient au pouvoir les fossoyeurs de nos « valeurs » ! Nasser, lorsqu'il osa nationaliser le canal de Suez, ne fut-il pas comparé à Hitler ? La réception de la génération islamiste est même encore plus crispée que ce ne fut le cas pour les premiers nationalistes : contrairement à ce qui s'est passé pour le FLN, dont la légitimité était au moins reconnue par une partie de la gauche et des chrétiens, aucun segment de l'opinion publique, que ce soit à droite ou à gauche, chez les socialistes, les communistes ou les chrétiens, ne s'est à ce jour démarqué de la démonisation du FIS. L'épiscopat français ne s'est jamais démarqué non plus de l'épiscopat algérien, qui a pris fait et cause contre le pacte de Rome, et donc pour la junte militaire. La classe politique française s'est non seulement désintéressée de la rencontre de Sant'Egidio, mais a également tenté de la saboter en obtenant à deux reprises de l'Allemagne l'interdiction pour le représentant du FIS de se rendre en Italie. Depuis lors, elle a entériné sans sourciller les plus grossières manipulations électorales, la dernière en date étant celle qui a permis, pour préparer une vraisemblable « remarquable percée de l'opposition » aux prochaines élections législatives, de transformer le Parlement en une sorte de gros conseil municipal.

La dynamique islamiste, je l'ai déjà dit, ne fait que prolonger sur le terrain culturel une vieille dynamique de décolonisation, dont les politiciens et les intellectuels français ont tous finalement dû accepter le principe. Mais, comme en d'autre temps, nos médiateurs ne veulent lire aujourd'hui la violence des « événements d'Algérie » qu'à travers le prisme des communiqués de désinformation des autorités militaires,

que chacun se contente de paraphraser dans les médias. La France intellectuelle et médiatique continue à accorder un quasi-monopole de représentation du peuple algérien au tout petit nombre de ceux qui, en nous disant ce que nous souhaitons entendre dans la seule « langue » que nous connaissions, confortent comme en d'autres temps l'illusion rassurante d'une hypothétique « troisième force ». Il est évidemment bien agréable d'entendre cautionner notre monopole d'accès à la terminologie politique de l'universalité et de la modernité ! Comment résister au plaisir de regarder cette poignée de dames si distinguées qui acceptent de venir incarner sur nos écrans la supériorité du carré Hermès sur le voile islamique ! Comment ne pas être soulagé d'entendre décrier en français l'arabité et l'islam par un chanteur kabyle qui accepte de se dire athée ! Qu'importe, dès lors, que l'ancrage politique de nos « démocrates » algériens dans leur propre société soit très inversement proportionnel à leur superficie médiatique en France. Qu'importe que ces écrivains et ces artistes surmédiatisés, identifiés chez eux à la caution qu'ils apportent à l'option inhumaine du tout répressif, soient haïs de presque tout leur peuple. Qu'importe que les véritables démocrates algériens — il en existe ! — aient de longue date choisi de fuir les éclairages piégés de nos plateaux de télévision.

La configuration médiatico-politique qui produit aujourd'hui ce que je dénonce comme une démonisation émotionnelle, irraisonnée (et donc dangereuse pour nos propres intérêts), de la génération islamiste est-elle pour autant dénuée de toute « logique » ou de toute « rationalité » ? Lorsque les présentateurs de nos journaux télévisés nous expliquent avec autorité le délire des Pachtounes afghans, ils oublient régulièrement de rappeler que cette tribu a chassé un gouvernement tout aussi « islamique » qu'elle. En ne recourant, pour expliquer leurs débordements, qu'au seul principe explicatif de l'islamité des Talibans, ils empruntent un raccourci aussi meurtrier politiquement qu'intellectuellement rassurant. Or, la vérité est que le courant « islamique » s'exprime aujourd'hui sur un registre qui va des Talibans afghans jusqu'à Erbakan, l'ancien Premier ministre turc, dont le ministre des Affaires étrangères était une femme, c'est-à-dire qu'il présente des orientations s'échelonnant d'une sorte de populisme fascisant à quelque chose que l'on pourrait comparer à la démocratie chrétienne dans l'Europe des lendemains de la Deuxième Guerre mondiale. Le rigorisme archaïque d'une tribu afghane soutenue dans une interminable guerre civile par les Etats-Unis et le Pakistan « féministe » contre l'Iran « intégriste » (voilà encore une belle contradiction du regard occidental), ou bien la dérive totalitaire du moins important des groupes armés algériens, médiatisés de manière extraordinairement sélective et totalement décontextualisée, n'en continuent pas moins à servir quotidiennement d'« explication » essentialiste, c'est-à-dire définitive, à toute forme de contestation politique qui, ici ou ailleurs, aujourd'hui ou demain, pourrait rimer avec l'islam.

Révélateurs à cet égard sont les commentaires qui ont fait suite aux toutes récentes élections présidentielles iraniennes. Au lendemain de ce scrutin, qui a porté au pouvoir un candidat réputé hostile à la ligne défendue par ses prédécesseurs, les grands médias ont unanimement parlé d'un « échec », voire de la « fin » prochaine

du régime islamique. Celui-ci aurait subi un « énorme camouflet », un « désaveu massif » de la part de la population iranienne, qui aurait à cette occasion manifesté sa volonté d'un « véritable changement de cap ». Pourquoi ne pas aller jusqu'au bout de l'analyse ? Comment expliquer en effet qu'un régime qu'on a régulièrement décrit comme une dictature monolithique et indéboulonnable ait pu accepter un résultat électoral qui lui était aussi défavorable ? Comment comprendre que la lente dynamique de la « libéralisation » politique ait pu faire ainsi son chemin, fût-ce sous le voile islamique ? A l'inverse, que penser du régime tunisien et du régime algérien, « qui défendent la laïcité », mais qui de toute évidence ne sont pas, eux, disposés à se laisser infliger pareil « camouflet » ?

K. : Que vous inspire de ce point de vue la comparaison couramment faite par les médias entre l'« intégrisme islamique », l'« intégrisme chrétien » et le regain de « fondamentalisme juif » ?

F. B. : Pour décrypter les turbulences politiques du monde musulman, la comparaison entre la « réislamisation », la « rejudaïsation » et la « rechristianisation », peut se révéler instructive. Mais la perspective analogique des « trois intégrismes » sur laquelle elle débouche fonctionne à mon sens comme un trompe-l'œil aussi pernicieux que faussement rassurant. Elle aboutit en effet à occulter la part essentielle de responsabilité que portent les acteurs étatiques du Nord, les plus puissants de ce siècle, et leur refus de prendre en compte des résistances et des revendications qui sont bien moins religieuses que plus trivialement politiques. Au lendemain de l'assassinat d'Itzhak Rabin par un jeune « fondamentaliste » juif, un grand hebdomadaire français avait titré : « Alger-Tel Aviv : un même combat contre les fous de Dieu ». Mais qu'explique-t-on vraiment quand on renvoie dos à dos l'étudiant privilégié d'un pays riche hostile à toute forme de compromis territorial et la frange radicalisée d'un puissant mouvement populaire de résistance à une dictature indéboulonnable ? Cette dénonciation incantatoire et indifférenciée de « tous les intégrismes » masque en fait, le plus souvent, un refus obstiné de voir le caractère complexe de la réalité. Appliqué au trois grandes religions monothéistes, un tel parallélisme gomme complètement l'impact essentiel du déséquilibre existant entre le Nord « judéo-chrétien » et le Sud « musulman », ainsi que les multiples effets de domination qui en découlent. Il occulte les différences structurelles existant entre les environnements politiques respectifs des acteurs, musulmans, chrétiens ou juifs, et fait oublier la dimension profane d'une mobilisation islamiste qu'on enferme dans sa seule dimension religieuse, alors qu'elle véhicule des revendications autrement plus générales. Enfin, en suridéologisant la lecture des convulsions sociopolitiques du monde musulman, il pérennise la vieille dérive essentialiste et théologocentriste qui a si longtemps caractérisé le regard orientaliste.

L'exploitation du « péril intégriste » continue ainsi à borner, et donc à dissimuler, l'explication de la guerre civile algérienne au détriment de toute réflexion sur l'origine de la violence et sur les moyens d'en sortir. De même, l'« affrontement des

deux fondamentalismes », juif et musulman, est censé expliquer les ratés du processus de paix israélo-palestinien, en oubliant cette donnée politique élémentaire que constitue la persistance de l'occupation militaire d'un camp par l'autre. La rassurante spéculation sur la proximité des modes d'action des « extrêmes » permet de s'abstenir de toute interrogation sur les processus parfaitement dissemblables qui ont abouti à des situations elles aussi bien différentes. Concernant l'Algérie, elle aboutit, dans le meilleur des cas, à renvoyer dos à dos auteurs et victimes du coup d'État militaire et de la formidable campagne de répression et de manipulation déclenchée dans sa foulée, et dans le pire, à inverser purement et simplement la charge des responsabilités.

La génération islamiste, qui s'exprime sur un registre infiniment plus large que celui de la violence, joue en fait sur tous les plans un rôle, non seulement plus vaste, mais en tout état de cause très éloigné de celui des acteurs issus des mouvements de « rechristianisation » ou de « rejudaïsation ». Elle s'exprime dans des environnements nationaux ou régionaux profondément distincts de ceux des acteurs du Nord, toutes différences que la figure commode des « trois intégrismes » empêche complètement de voir. Le dénominateur commun des environnements politiques où évoluent les islamistes est l'absence de toute possibilité d'alternance par des voies institutionnelles ou parlementaires classiques, situation aggravée par leur appartenance au « mauvais côté » du rapport de forces au sein du nouvel ordre mondial. A l'inverse, les « *born again christians* » et autres « hommes en noir » du judaïsme orthodoxe évoluent dans des systèmes politiques démocratiques et libéraux, en même temps qu'ils occupent, à l'échelle mondiale, le « bon côté » du rapport de domination.

A y regarder de près, il n'est donc pas surprenant que l'épouvantail de la « menace intégriste » soit aujourd'hui brandi conjointement par la quasi-totalité des acteurs étatiques méditerranéens. Le marché de la peur est payant, et les dividendes politiques de ce travail de démonisation ne sont évidemment pas perdus pour tout le monde. La disqualification de la génération islamiste dans l'environnement occidental et la criminalisation de ceux qui se retrouvent aujourd'hui en première ligne de la contestation fonctionnent comme une formidable machine à dissoudre dans l'émotionnel toutes les oppositions et résistances, si légitimes qu'elles puissent être, aux maîtres de l'ordre politique national, régional ou international. Réussissez à faire passer votre adversaire pour un « intégriste » et vous pourrez, si vous êtes israélien, délégitimer le large front des Palestiniens déçus par le tour de passe passe des accords d'Oslo — qui ont abouti à conférer une légitimation internationale à l'occupation militaire par Israël de plus de 90 % des territoires palestiniens occupés en 1967 —, quand bien même ce front engloberait des formations, comme le FPLP et le FDPLP, dont les dirigeants sont de culture chrétienne ou laïque, et conforter ainsi votre arrogante supériorité militaire et médiatique. Etes-vous le leader d'une junte militaire arabe passée maître dans la manipulation de la terreur ? Posez-vous en « rempart contre l'intégrisme ». Tout en acquérant *ipso facto* la confiance sans limite des institutions financières internationales, vous pourrez ensuite bourrer tout à la fois vos prisons et vos urnes et discréditer durablement toute alternative à votre propre autocratisme, fût-elle représentée par un large front incluant les forces laïques, à l'instar des signataires algériens du pacte de Rome. Etes-vous enfin un leader occidental « républicain » ou bien rêvez-vous d'occuper la place de l'un d'entre eux ? Sachez que la « menace intégriste » suffit à convertir l'angoisse de vos concitoyens devant votre impuissance à résoudre la crise sociale en autant de précieux dividendes électoraux.

K. : Il n'en est pas moins vrai, concernant l'Algérie, qu'au durcissement de ceux que vous appelez les « éradicateurs » (ceux qui refusent tout dialogue avec les islamistes et veulent leur disparition pure et simple), a répondu une radicalisation des islamistes, dans un jeu de miroir pervers entre d'un côté : « Pas de liberté pour les ennemis de la liberté », et de l'autre : « Pas d'existence reconnue aux ennemis de l'islam ». Quelles limites voyez-vous à cette double montée aux extrêmes ? Et comment en sortir ?

F. B. : L'appréciation la plus catégorique que j'ai jamais portée sur les « islamistes » consiste à m'être toujours gardé d'en avoir une trop précise, quelle qu'elle soit. Je souligne seulement la nécessité d'user d'autres critères d'appréciation des acteurs politiques que leur seul registre sémantique et symbolique. J'insiste sur la nécessité de réintroduire dans la perception de notre environnement « musulman » le pluriel, la sociologie, le mouvement, l'histoire. Je m'emploie à montrer que cette catégorie « islamiste », que les fantasmes du regard extérieur tendent à homogénéiser, se dilue considérablement chaque fois que l'on fait l'effort d'aller l'observer d'un peu plus près, qu'elle ne renvoie sur le terrain à aucune forme politique spécifique, et surtout pas à des formes monolithiques, intemporelles et intangibles, comme voudraient le laisser entendre à la fois les acteurs eux-mêmes et ceux qui prennent leur discours au pied de la lettre. Je me suis ainsi efforcé de montrer qu'au sens large où j'emploie ce mot, les « islamistes » ne sont pas plus « bons » que « méchants », pas plus « démocrates » qu'« antidémocrates », qu'ils ne sont pas les porteurs d'une idéologie unique, mais plutôt le produit changeant d'un très vaste processus de reconnection de l'ensemble des idéologies politiques avec la symbolique de la culture musulmane. Le résultat de ces retrouvailles occupe sans surprise le spectre tout entier des attitudes politiques. Il n'est donc pas question de nier qu'une partie des acteurs de la dynamique islamiste a un comportement d'une nature pauvrement réactive, c'est-à-dire qu'il a tendance à jeter le bébé de la modernisation avec l'eau du bain de l'aliénation coloniale. Sous prétexte qu'elles ont été véhiculées par la culture de l'autre, certaines des modernisations héritées de l'Occident sont en effet rejetées, ici ou là, par une composante au moins de la vaste mouvance islamiste. Mais cette attitude réactive est loin d'être la seule, et c'est cela qu'il importe avant tout d'établir et de rappeler.

Je me suis également employé à montrer que, sur le terrain, les attitudes et les comportements politiques des islamistes, c'est-à-dire leur idéologie et leur tactique,

dépendent en fait le plus souvent du sort que leur réserve l'environnement politique dans lequel ils évoluent. Depuis la réponse ostracisante de Sayyed Qutb (« excommuniant » la société tout entière) face à la répression et à la torture nassériennes jusqu'à la dérive sanglante d'une partie des GIA algériens face à l'aveuglement répressif des militaires et de leurs alliés « démocrates », la radicalisation idéologique et politique d'une partie des courants islamistes doit impérativement être analysée en fonction de la stratégie déployée à leur égard par les régimes auxquels ils s'opposent. Tous ceux qui ont pris le temps d'aller observer la réalité de la « violence islamiste » n'ont en fait découvert en général que de très classiques tensions identitaires, que viennent exacerber de banales détresses politiques ou sociales, elles-mêmes envenimées par l'autocratisme des pouvoirs locaux et l'aveuglement de l'environnement médiatique et politique international.

K. : Depuis son approbation de l'interruption du processus électoral en Algérie, la France s'est affirmée, au moins en Europe, comme l'un des principaux théâtres de la diabolisation de l'islamisme. Selon les uns, celui-ci menace directement l'identité française, quand ce n'est pas l'intégrité de la nation. Selon les autres, contredisant les principes fondamentaux de la République, il serait culturellement inassimilable. Quel est votre sentiment sur l'avenir de l'islam en France ?

F. B. : La problématique de l'islam et de l'islamisme en France, où l'on enregistre la présence et la visibilité croissante des musulmans, ainsi que le développement de certaines formes de politisation de tout ou partie de cette composante de la communauté nationale, est en effet le lieu d'un certain nombre de crispations. Je doute d'être capable d'évoquer ce sujet en quelques phrases. Je me contenterai d'indiquer quelques repères, dont j'ai bien conscience qu'ils laissent ouvertes de nombreuses interrogations.

Pour l'immense majorité des Français, l'islam, bien avant d'être une religion différente de la leur, est le marqueur identitaire de la « culture de l'Autre », et donc de l'Autre tout court. Parler de l'« islam », c'est par excellence parler de l'Autre. Or, on le sait, parler de l'Autre revient souvent à parler de soi : notre identité ne s'appréhende qu'au contact de l'altérité. C'est l'Autre qui conditionne notre position relative et nous dit qui nous sommes, quelle place nous occupons dans l'espace et quel rôle nous y jouons. Pour prendre une image, c'est toujours le second arrivé au sommet de la montagne ou sur les rivages de l'île déserte qui détermine la composante de l'ego du premier occupant — homme ou femme, Noir ou Blanc, intellectuel ou manuel, gros ou maigre, etc. —, laquelle va dominer la transaction relationnelle impliquée par la cohabitation. Même si celui qui me rejoint sur mon île est originaire du même village que moi, je chercherai et je trouverai, chez lui comme chez moi, le trait spécifique qui me permettra d'exister dans ma nécessaire unicité.

La conflictualité, réelle ou supposée, entre l'islam et la France ressort d'autant plus violemment qu'il existe sur notre sol d'autres « religions de l'Autre » avec lesquelles la rencontre se passe moins mal. La culture de l'Autre, dans sa version chinoise, indienne ou même juive, dont l'usage est pourtant tout aussi nécessaire pour marque[r] les frontières de notre territoire identitaire, est infiniment moins traumatisante que n[e] l'est celle du voisin arabo-musulman. Au cœur du Morvan, à Château-Chinon, sur l[e] chemin qui conduit à un centre de formation des imams dont la création a fait coule[r] des flots d'encre, on croise un monumental temple bouddhiste dont les couleurs, or e[t] écarlate, soulignent l'exotisme architectural. Or, contrairement à la plus petite mos[-] quée de nos banlieues, ce temple d'une « religion de l'Autre » a bénéficié du silenc[e] implicitement approbateur des plus sourcilleux gardiens de l'identité nationale. L[a] tempête coloniale a pourtant traversé l'Asie du Sud-Est, comme elle a travers[é] l'Algérie. Mais l'éloignement obscurcit le souvenir et dissout les appréhensions. D[e] même, bien que les imaginaires croisés des juifs et des chrétiens soient loin d'êtr[e] exempts de déchirures, la religion juive n'est pas associée dans l'imaginaire collectif à un territoire géographique déterminé (même depuis la création de l'État hébreu) ni à un potentiel démographique en accroissement rapide, et encore moins à des flu[x] migratoires significatifs. Au contraire, dans le cas de l'islam, la propension de l'Autr[e] à affecter l'équilibre interne de notre ego est d'autant plus forte que cet Autre est majo[-] ritairement originaire d'une Afrique du Nord qui nous est proche, à la fois pa[r] l'étroitesse du détroit de Gibraltar et par une histoire très largement commune, à défau[t] d'avoir été véritablement partagée. Dans le temps comme dans l'espace, par la géogra[-] phie comme par l'histoire, le monde musulman nous est doublement proche. Il l'es[t] tout autant sur le terrain religieux, puisque, pour une bonne part, nous revendiquons le[s] mêmes Écritures. Ce « vieux » et « trop proche » voisin est donc logiquement l'acteu[r] le plus direct de la construction de notre identité collective, dans ses diverses strate[s] linguistique, ethnique ou religieuse. Dans le passé, c'est en grande partie à l'aune du Sarrasin ou du Maure que s'est construite notre identité ethnique et politique, comme c'est au mahométan — sans oublier tout de même nos propres guerres de religions — que nous devons d'être restés chrétiens, puis laïques. En outre, notre interrogation es[t] d'autant plus passionnelle que, dans notre imaginaire collectif, elle se relie au problème de l'équilibre de nos relations avec la rive sud de la Méditerranée. L'islam apparaît en effet comme « la culture de l'Autre » au moment même où le formidabl[e] déséquilibre né de la relation coloniale se résorbe lentement au bénéfice de la rive d'o[ù] cet Autre est originaire. En 1930, l'identité nationale de la France, « grande puissanc[e] musulmane » d'alors, s'accommodait parfaitement de l'islam folklorisé de l'expositio[n] du centenaire de la conquête de l'Algérie. Mahomet a-t-il depuis changé de message ? Certes non. Mais le vecteur sociologique de la religion de l'Autre s'est irrésistiblemen[t] extirpé de l'architecture de la domination coloniale. Pis encore, la rencontre ave[c] l'Autre n'est même plus différée par la moindre distance, ne serait-ce que par les quatorze kilomètres du détroit de Gibraltar. Dès lors, les tensions s'exacerbent sous l'effe[t] d'une « reterritorialisation » d'autant plus traumatisante qu'elle est vécue comme un[e] sorte d'écho inversé du flux colonial du siècle passé : l'autre n'est plus dans ce « che[z] lui » que nous avons un temps considéré comme un peu « chez nous », mais dans u[n] « chez nous » dont il nous demande aujourd'hui, à l'inverse, de considérer qu'il es[t] aussi un peu « chez lui ».

Ce moment de notre histoire a pour nous quelque chose de déstabilisant. La difficulté à nous accommoder de la présence de l'islam sur notre sol est donc tout aussi « naturelle » qu'évidente. Mais en fait, la question de l'islam de France et celle de l'avenir des relations Nord-Sud posent sur le fond le même lancinant problème de notre statut vis-à-vis de l'Autre. Dans le contexte perturbant de la perte relative de notre ancienne hégémonie, allons-nous être capables de tenir notre rang face à la résurgence démographique, économique, politique et plus largement civilisationnelle du Tiers-monde en général, du Sud musulman en particulier ? Au cœur de cette problématique, on retrouve sans surprise la question des frontières de « notre » modernité : où s'arrête notre emprise sur l'universalité, où commence notre « occidentalité », c'est-à-dire notre relativité, pour ne pas dire notre « provincialité » planétaire ? Dans notre patrimoine civilisationnel des trois derniers siècles écoulés, tout est-il véritablement universel et intangible ? Quelle part de nous-mêmes pouvons-nous légitimement considérer comme constitutifs de notre société, comme des attributs que l'Autre doit nécessairement faire siens comme préalable à toute reconnaissance de notre part ?

Cette série de question en nourrit encore une autre, centrale et récurrente dans l'imaginaire collectif de nos concitoyens : quelles concessions la nation et la République peuvent-elles faire, sans perdre leur âme, à ces « nouveaux venus idéologiques » dont les musulmans font figure aujourd'hui ? Sur ce point, il faut être clair. Si « perdre son âme », c'est accepter de sortir de l'atmosphère de la République française des années trente, alors je serais effectivement tenté de dire qu'il va nous falloir perdre un peu de notre « âme ». Car il ne fait aucun doute que l'affirmation d'une importante communauté musulmane affectera, transformera ou participera de la transformation d'un certain nombre de segments du paysage institutionnel, juridique, culturel, politique et religieux de la France. Certaines « habitudes » sociales, mais également juridiques, vont inévitablement devoir évoluer, si ce n'est déjà fait, pour que cette nouvelle étape de notre histoire puisse être vécue dans le respect des intérêts bien compris de chaque partie. Rappelons ici que la présence d'une communauté musulmane sur le sol national est la conséquence directe d'initiatives politiques ou économiques qui furent pleinement assumées en leur temps par la souveraineté populaire. Rappelons ensuite que le « bien » n'est pas nécessairement « ce qui a toujours été ». Est-ce pour autant la fin de la « France éternelle » à laquelle nous sommes tous légitimement attachés ? Je ne le pense pas. La mythification ou la sacralisation fétichiste d'un modèle institutionnel est sans doute l'une des plus mauvaises façons de lui rendre hommage. Le meilleur peut être aussi ce que nous allons être capables de mettre en place, ce que nous sommes d'ores et déjà capables de construire. Les musulmans prendront leur place dans cet ensemble. Mais il va de soi que, pour que l'entreprise réussisse, aucun des acteurs en présence, musulmans « accueillis » et non-musulmans « accueillants », ne devra se voir infliger une mutation qu'il percevrait comme une mutilation ou comme un renoncement à des appartenances essentielles. Est-ce facile ? Sans doute pas. Est-ce possible ? J'en ai la conviction.

Bien entendu, il est indispensable que les musulmans fassent eux-mêmes un certain nombre de concessions. Leur installation en France, après une longue période où le « retour » a borné l'horizon de toute une génération d'entre eux, leur impose de se penser dans un environnement où l'islam n'est pas majoritaire et où la distinction entre le public et le privé, l'État et la religion, fait partie intégrante du paysage. En les amenant à se déterminer par rapport à des mutations qui, souvent, n'ont pas encore eu lieu dans leurs communautés d'origine ou de référence, cette obligation les incite plus encore qu'ailleurs à innover sur le plan juridique. Pour autant que l'on facilite la coupure du cordon ombilical avec les États étrangers, cette situation les met dans une « apesanteur » très favorable à l'innovation et au renouveau doctrinal.

Il va de soi par ailleurs que l'on ne saurait accepter le prosélytisme ostentatoire ni les conduites intégristes au sein de la communauté musulmane, autrement du moins que dans des proportions infimes, comme c'est le cas pour toutes les autres religions présentes en France. Mais encore faut-il que l'on s'accorde sur les termes, autrement dit que l'on délimite avec le plus de précision possible ce qu'est ou n'est pas un comportement intégriste. Or, en France, un bon musulman a pendant très longtemps été un musulman… qui n'avait plus rien de musulman, sinon peut-être la forme pointue de ses pantoufles et sa manière très peu britannique de boire le thé. Un « bon musulman », autrement dit, c'était celui qui n'aurait jamais eu l'idée saugrenue, à l'heure de la prière, de refuser de venir boire le pastis. C'était le temps de l'« intégration-désintégration », de l'« intégration-disparition » ou de l'« intégration-dissolution ». Aujourd'hui, une partie de la communauté musulmane nous demande d'admettre qu'un musulman, fût-il français, puisse être quelqu'un qui, à l'heure du pastis, ne se détourne pas de sa prière. Est-ce la fin de toute forme de socialisation avec le reste de la collectivité nationale ? Je ne le pense évidemment pas. Mais tout le problème vient de ce que l'on tend de plus en plus à désigner ce musulman-là, non pas comme un croyant « pratiquant », ainsi qu'on le dirait pour un chrétien, ni comme un croyant « orthodoxe », ainsi qu'on le dirait à propos d'un juif, mais comme un « intégriste ». Il va pourtant falloir admettre que la religion musulmane n'est pas moins « religieuse » que les autres. Je conviens que cette mutation est perturbante. Certains y voient la fin de la capacité d'« intégration » de la République, et l'amorce d'une dérive vers le modèle britannique. Je préfère pour ma part y voir la fin d'un modèle d'intégration ou plus exactement — car de nombreux musulmans, au sens « sociologique » du terme, se sont coupés de toute forme de pratique religieuse — le signe que ce modèle n'est plus le seul à envisager. En tout état de cause, l'idée d'une « intégration-disparition » de la communauté musulmane me semble avoir fait son temps.

La tendance à l'ostracisation de la communauté musulmane lorsqu'elle revendique un minimum de visibilité publique est malheureusement exacerbée par une sorte de tradition hexagonale d'interférence avec les mécanismes, par définition fragiles, de représentation de cette communauté. Selon une façon de faire qui n'est pas sans rappeler la nomination des « bachagas » et autres « aghas » de l'administration coloniale, l'administration semble souvent rêver de « fabriquer » les élites musul-

manes françaises. Tantôt elle prend position pour ou contre tel ou tel État étranger, tantôt elle se prononce pour ou contre telle ou telle « chapelle » nationale. Les méthodes du ministre des Cultes, qui est aussi ministre de l'Intérieur, tiennent trop rarement compte de tous ceux que les institutions de l'« islam de France » excluent aujourd'hui et qui seront inévitablement tentés demain de construire les leurs hors de l'espace national et donc d'accepter d'autres allégeances.

Pour les non-musulmans de France, tout cela a incontestablement un coût d'ordre symbolique, qui prend la forme d'un double défi. Le premier, qui n'est pas nécessairement le plus insurmontable, est sans doute de parvenir à une évaluation ou à une réévaluation lucide du principe de laïcité. La tension provoquée par la montée en visibilité de l'islam en France, si elle résulte en grande partie du caractère majoritairement « allogène » de son vecteur humain, relève également de la réaction que suscite toute affirmation religieuse forte dans une société en perte accélérée de sens religieux, déchristianisée et, à certains égards, bien davantage antireligieuse que laïque au sens strict. Les réticences de l'environnement non-musulman expriment donc moins la simple concurrence entre deux révélations que le trouble produit par l'affirmation d'une exigence de spiritualité dans une société qui croyait avoir réussi à « dépasser » toute prise en compte publique de la demande sociale de sacré. La laïcité a été trop souvent extrapolée au cours de ce siècle en machine antireligieuse, puis en une sorte de machine à déconstruire la culture de l'Autre. Ce laïcisme-là, très éloigné du sens initial du principe de laïcité, tel que le rappelle d'ailleurs régulièrement le Conseil d'État, pose effectivement un problème de coexistence, non seulement avec les croyants musulmans, mais aussi avec les musulmans « sociologiques », qui se sentent légitimement provoqués lorsque l'intolérance ambiante déborde les enjeux strictement religieux pour toucher aux repères ou aux codes symboliques de leur culture d'origine. L'Albertvillois que je suis se dit parfois que si les Savoyards étaient traités en France comme le sont parfois les musulmans, je serais peut-être devenu un « intégriste savoyard » !

Quant au second défi, plus essentiel encore puisqu'il va nous falloir le surmonter hors de nos frontières, au niveau mondial, il réside dans la nécessité de faire la distinction entre la substance des valeurs elles-mêmes — que je suis prêt à défendre par tous les moyens — et l'appareillage symbolique servant à légitimer ces valeurs dans les consciences individuelles et collectives. Ce qui nous est demandé, en d'autres termes, c'est d'accepter la coexistence au sein de l'ensemble national d'une pluralité, non de valeurs, mais de registres d'expression de ces valeurs, qui sont pour l'essentiel communes aux musulmans et aux non-musulmans. Prenons un exemple aussi simple que célèbre. Je suis farouchement opposé, pour les jeunes filles, au port d'un voile dont l'épaisseur et la coupe empêcheraient celles qui le portent d'entendre la voix du professeur, de voir son visage ou leur livre de lecture, de courir dans la cour de récréation, etc. Je m'y opposerais tout autant s'il devait impliquer le refus de la gymnastique ou des cours de sciences naturelles. Mais dès lors que ce voile est véritablement « aux couleurs de l'école », c'est à dire qu'il n'interfère en rien avec la substance des valeurs que véhiculent cette école et avec les modalités de son fonc-

tionnement, je ne me sens pas en droit de contredire la volonté de celles dont il est très facile de vérifier qu'elles le portent de leur plein gré, souvent même au grand désespoir de leur environnement familial. Et je renverrai les pauvres tenants de l'argumentaire sur la « soumission » qu'impliquerait cet « insupportable symbole de l'aliénation de la femme » à la multiplicité et à la diversité des itinéraires « féministes » que j'ai déjà évoqués.

K. : Un exemple comme celui de Khaled Khelkhal ne montre-t-il pas, cependant, qu'il existe au sein de la communauté musulmane de France un risque de dérive plus radicale, et plus dramatique, que le port du voile ?

F. B. : Qu'est-ce que l'épisode Khelkhal ? Dans la tempête de la guerre civile algérienne et dans des conditions qui ne sont toujours pas encore totalement éclaircies, quelques dizaines de jeunes musulmans français, d'origine algérienne ou non, se sont identifiés avec l'opposition islamiste algérienne au point d'adopter en son nom des conduites de rupture avec leur environnement national. Ces faits ne concernent qu'une proportion infime de la communauté musulmane. Je suis d'accord pour ne pas les sous-estimer et pour reconnaître qu'ils ont mis en lumière un malaise qui, sous des formes moins aiguës, est bel et bien présent. Ce malaise, je crois même pouvoir en parler en connaissance de cause pour l'avoir moi-même ressenti devant mon poste de télévision, à l'heure des informations où au cours des grands magazines d'actualité. Il est le produit de la dichotomie qui se crée entre la perception d'une situation conflictuelle où vous vous sentez impliqué, comme acteur pour certains, comme simple observateur privilégié pour d'autres, et la représentation et le traitement qui en sont faits dans votre environnement. J'ai entendu de jeunes étudiants maghrébins pas spécialement extrémistes me dire qu'ils avaient « mal au doigt à force de zapper » pour ne pas avoir à regarder les informations relatives à l'Algérie où à certains conflits impliquant des musulmans. J'ai éprouvé moi aussi le même formidable malaise face à l'incroyable somme de mauvaise foi et de manipulations en tous genres mises en œuvre pour crédibiliser une version unilatérale et tronquée de la « violence algérienne » ou une lecture tout aussi manichéenne de tel ou tel autre dynamique oppositionnelle en Tunisie, en Égypte ou même au Soudan. Avec toujours la même exploitation des vieilles ficelles de la peur de l'Autre, le racisme ethnique cédant simplement la place à son avatar idéologique ou confessionnel.

Avant qu'elle n'aboutisse, dans une proportion infinitésimale, à des conduites de rupture vis-à-vis de la collectivité nationale, la jonction entre la réconciliation avec l'islam qu'opère une partie de la deuxième génération de l'immigration et l'engagement militant au profit de causes étrangères (palestinienne, puis afghane, bosniaque ou tchétchène pour ce qui est des conflits « internationaux », soutien aux oppositions islamistes un peu partout dans le monde arabe) ne relève pas nécessairement d'une dérive pathologique. Le traitement purement sécuritaire ou « social » (« Khelkhal n'aurait pas agi de la sorte s'il avait eu un emploi ») de ce qui n'est aujourd'hui perçu que comme une dangereuse « radicalisation religieuse » ne saurait justifier

qu'on s'épargne de répondre aux questions posées par de telles réactions à certains aspects de notre politique étrangère. Le pays qui a commémoré en 1996 le courage des « Brigades internationales », où André Malraux s'illustra dans la lutte contre le fascisme, semble être devenu incapable d'évaluer les conflits en cours dans le monde musulman selon des critères dotés d'un minimum d'universalité. Dans la Russie d'aujourd'hui, une génération entière de soldats souffre du « syndrome afghan », c'est-à-dire de la difficulté à dépasser le souvenir dévastateur d'une répression aussi bestiale que parfaitement inutile conduite contre les populations afghanes. Dans le même temps, en dehors du monde russe, les jeunes musulmans qui s'étaient portés volontaires pour s'opposer à l'une des plus sanglantes aventures de l'ère post-coloniale — et qui, de surcroît, l'ont fait avec les encouragements et le soutien de la CIA, à un moment où la presse occidentale les présentait comme de nobles « combattants de la foi » ! — font aujourd'hui l'objet d'une démonisation aussi systématique qu'instinctive. La criminalisation de toute forme de sympathie à l'égard du FIS algérien participe d'un même aveuglement. Est-on véritablement un « mauvais Français » quand on soutient la lutte du front de l'opposition à un régime algérien dont même le leader de la formation laïque la plus « aseptisée » aux yeux des démocrates français a finalement dû reconnaître qu'il était « plus producteur de terrorisme que l'islamisme »[4] ? Un jeune « beur » qui s'insurge contre l'embargo infligé à l'Irak est-il nécessairement un mauvais citoyen français ? Un jeune musulman qui se révolte contre le caractère unilatéral de l'information qui a longtemps prévalu dans le conflit israélo-palestinien, ou dans la guerre civile algérienne, met-il nécessairement la République en danger ? Les signaux de désarroi et de détresse que nous adressent une partie des musulmans de France — du moins ceux qui l'osent, car il est si facile de se retrouver à Folembray ! — devraient plutôt être considérés comme de très salutaires avertissements. Eussent-ils été entendus plus tôt qu'ils nous auraient peut-être évité de nous enfermer dans ce qui apparaîtra inévitablement un jour comme l'impasse coûteuse de notre soutien à la junte algérienne.

La réponse de l'État français face à certaines crispations d'une partie très minoritaire de sa communauté musulmane emprunte malheureusement les mêmes raccourcis et tombe dans les mêmes pièges que la réponse des États arabes face à leurs opposants islamistes. J'ai souvent dénoncé la lecture économiciste de la poussée des oppositions islamistes dans le monde arabe et la dimension purement sécuritaire des réponses que font les États aux questions souvent parfaitement légitimes qu'elles posent. Par un dangereux glissement rhétorique, il semble qu'une grande partie de la classe politique française rêve elle aussi d'une sorte de « traitement économique » de la question : l'islam serait en quelque sorte soluble dans

4. « J'entends rappeler que l'autre "groupe armé", le plus important, s'appelle l'armée et qu'il emploie très exactement, mais à plus grande échelle [grâce notamment aux hélicoptères "civils" que nous lui livrons] les mêmes méthodes que les GIA » (Saïd Saadi, leader du RCD, in *Le Soir*, 4 décembre 1996).

l'emploi. Mais comme l'argent fait défaut, tout autant que la générosité qui permet trait au moins d'atténuer les carences décelées par l'approche économique, l réponse tend immanquablement à n'emprunter que les seuls canaux de l'action sécu ritaire. L'islam est déclaré soluble dans l'emploi, mais inéluctablement traité à l matraque…

K. : Les erreurs successives de la diplomatie française dans le monde arabe, de s participation à la guerre du Golfe à son soutien de fait à la junte au pouvoir e Algérie, semblent avoir largement discrédité l'image de la France dans tout l monde arabo-islamique. Les quelques effets de manches de Jacques Chirac a Proche-Orient n'ont vraisemblablement pas suffi à rétablir cette image. Existe-t-i selon vous une continuité ou une discontinuité, voire une certaine incohérence, entr la « politique arabe » intérieure et extérieure de la France. Plus généralement, que jugement portez-vous sur l'action de la diplomatie française en direction des pay musulmans ?

F. B. : Dans le conflit palestinien, ou plus largement dans la gestion des dossier libyen, iranien mais également irakien, la diplomatie du président Chirac a su recou vrer quelques arpents de son autonomie et de sa crédibilité perdues. La position d Paris lors de l'offensive israélienne d'avril 1996 contre le Sud-Liban a donné le ton La réticence de la France à accroître son engagement militaire lors des « frappe électorales » de Bill Clinton contre l'Irak est allée dans le même sens, tout comme l modération relative du quai d'Orsay à l'égard de la Libye. Mais cette orientatio masque toujours une redoutable contradiction. Paris veut bien admettre qu'une parti de l'exaspération exprimée par les réactions de groupes politiques tels que le Hama palestinien ou le Hezbollah libanais n'est pas totalement infondée au regard d l'arrogante intransigeance israélienne. Mais l'idée que la génération islamiste puiss aussi être un acteur politique légitime en d'autres endroits du monde arabe n semble toujours pas l'effleurer. Concernant l'Algérie, par exemple, nous ne somme jamais parvenus à nous écarter réellement de la caution, fût-elle implicite, apportée à la ligne éradicatrice. Mois après mois, année après année, cette attitude me paraî creuser une fracture épouvantable entre notre pays et la génération politique mon tante au sud de la Méditerranée.

Plus généralement, une tentation de repli sécuritaire et suspicieux empoisonne à mon sens des pans entiers de la « politique musulmane » de la France, à l'intérieu aussi bien qu'à l'extérieur de ses frontières. Si elle n'était que l'expression passive de nos angoisses existentielles, la représentation strictement pathologique de l'aveni de nos relations avec le monde musulman ne serait pas autrement inquiétante. Mai l'option du tout sécuritaire qui gouverne aujourd'hui nos réponses au « péril inté griste » n'induit pas seulement une attitude de méfiance et de repli de l'ego national Elle nourrit de manière autrement plus dommageable de multiples initiatives « pré ventives », qui contribuent à ostraciser, et donc à radicaliser, toute une partie de la collectivité nationale qu'il faudrait au contraire chercher à intégrer aussi harmonieu-

sement que possible. En habillant nos craintes (« les islamistes sont des fauteurs de trouble ! ») des oripeaux de la prophétie (« ils vont nous pousser à la guerre »), on provoque la réalisation de ce contre quoi l'on a mis en garde. En clair, on fabrique des poseurs de bombes. En langue anglaise, on appelle cela une « *self-fullfilling prophecy* ». C'est ainsi que la nécessaire lutte contre le terrorisme conduit à sous-estimer la violence subie par les milliers de destinataires « par assignation » des débordements de nos plans « vigi-pirates ». Je pense à cette « recherche agressive du renseignement », réclamée en décembre 1996 par un spécialiste de criminologie au sein de la communauté de « 50 000 intégristes » qu'un ancien ministre de l'Intérieur prétend avoir identifiés, à ces « coups de pied dans la fourmilière islamiste », qui donnent lieu à des perquisitions où des Corans sont brandis comme autant de pièces à conviction, à ces appels publics à utiliser « les moyens que le droit réprouve pour combattre le terrorisme qui réprouve le droit », etc.

Même si cette direction-là est autrement plus ambitieuse, j'ai la conviction qu'une réponse efficace aux menaces terroristes passe moins par le verrouillage illusoire d'Internet, la diffamation indiscriminée des associations caritatives musulmanes, l'interdiction pour « incitation à la haine » d'un ouvrage reproduisant le témoignage de plusieurs centaines de victimes de la torture d'État en Algérie[5] ou le renforcement des mesures sécuritaires en tous genres que par la limitation de la domination arrogante qui est aujourd'hui exercée par un camp ou par une génération politique. A l'échelle méditerranéenne, cela implique l'acceptation par Israël d'une paix crédible et honorable aux yeux d'une large majorité de Palestiniens, ce que le cadre des accords d'Oslo a été très loin de rendre possible. Cela implique ensuite un déverrouillage des systèmes politiques arabes, c'est-à-dire la tenue, quels qu'en soient les résultats, de scrutins véritablement libres, ouverts à toutes les forces politiques existantes, sur la base de plates-formes proches de celle adoptée en février 1995 par ces véritables pionniers de l'antiterrorisme que furent les signataires du pacte national de Sant'Egidio. Malheureusement, nos stratèges français, enivrés d'illusions répressives, comme leurs homologues du G7, me semblent aujourd'hui bien éloignés de cette lucidité-là.

---

5. *Livre blanc sur la répression en Algérie*, Hoggar, Plan-des-Ouates (Suisse) 1995.